

VI Jornadas de Investigación en Humanidades Homenaje a Cecilia Borel

Departamento de Humanidades

Universidad Nacional del Sur

30 de noviembre al 2 de diciembre de 2015



EDITORIAL
DE LA UNIVERSIDAD
NACIONAL DEL SUR

VI Jornadas de Investigación en Humanidades: homenaje a Cecilia Borel / Daiana Agesta... [et al.]; editado por Omar Chauvié ... [et al.]. - 1a ed. - Bahía Blanca: Editorial de la Universidad Nacional del Sur. Ediuns, 2019.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-655-222-6

1. Humanidades. 2. Investigación. I. Agesta, Daiana II. Chauvié, Omar, ed.

CDD 300.72



Editorial de la Universidad Nacional del Sur |
Santiago del Estero 639 | B8000HZK Bahía Blanca | Argentina
www.ediuns.com.ar | ediuns@uns.edu.ar
Facebook: EdiUNS | Twitter: EditorialUNS



Libro
Universitario
Argentino

Diseño interior: Alejandro Banegas

Diseño de tapa: Fabián Luzi

No se permite la reproducción parcial o total, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción está penada por las Leyes n.º 11723 y 25446.

El contenido de los artículos es de exclusiva responsabilidad de los autores.

Queda hecho el depósito que establece la Ley n.º 11723.

Bahía Blanca, Argentina, julio de 2019.

© 2019, Ediuns.

VI Jornadas de Investigación en Humanidades “Homenaje a Cecilia Borel”
Departamento de Humanidades - Universidad Nacional del Sur
30 de noviembre al 2 de diciembre de 2015

Coordinación
Lic. Laura Orsi

Declaradas de Interés Municipal por la ciudad de Bahía Blanca.

Declaradas de Interés Educativo por la provincia de Buenos Aires en la sesión del 4 de septiembre de 2015 Resolución n.º 1665/2015-, Expediente n.º 5801361392/15

Autoridades

Universidad Nacional del Sur

Rector: Dr. Mario Ricardo Sabbatini

Vicerrectora: Mg. Claudia Patricia Legnini

Secretario General de Ciencia y Tecnología: Dr. Sergio Vera

Departamento de Humanidades

Directora Decana: Lic. Silvia T. Álvarez

Vicedecana: Lic. Laura Rodríguez

Secretario Académico: Dr. Leandro Di Gresia

Secretaria de Investigación, Posgrado y Formación Continua: Lic. Laura Orsi

Secretario de Extensión y Relaciones Institucionales: Lic. Diego Poggiese

Comisión Organizadora

Srta. Daiana Agesta

Dra. Marcela Aguirrezabala

Dr. Sebastián Alioto

Lic. Carolina Baudriz

Lic. Clarisa Borgani

Prof. Lucas Brodersen

Lic. Gonzalo Cabezas

Dra. Rebeca Canclini

Lic. Norma Crotti

Srta. Victoria De Angelis

Lic. Mabel Díaz
Dra. Marta Domínguez
Srta. M. Bernarda Fernández Vita
Srta. Ana Julieta García
Srta. Florencia Garrido Larreguy
Dra. M. Mercedes González Coll
Mg. Laura Iriarte
Sr. Lucio Emmanuel Martin
Mg. Virginia Martin
Esp. Andrea Montano
Lic. Lorena Montero
Psic. M. Andrea Negrete
Srta. M. Belén Randazzo
Dra. Diana Ribas
Srta. Valentina Riganti
Sr. Esteban Sánchez
Mg. Viviana Sassi
Lic. José Pablo Schmidt
Dra. Marcela Tejerina
Dra. Sandra Uicich
Prof. Denise Vargas

Comisión Académica

Dr. Sandro Abate (Universidad Nacional del Sur – CONICET)
Dra. Marcela Aguirrezabala (Universidad Nacional del Sur)
Dra. Ana María Amar Sánchez (Universidad de California, Irvine)
Dra. Marta Alesso (Universidad Nacional de La Pampa)
Dra. Adriana María Arpini (Universidad Nacional de Cuyo)
Dr. Marcelo Auday (Universidad Nacional del Sur)
Dr. Eduardo Azcuy Ameghino (Universidad de Buenos Aires – CONICET)
Dr. Fernando Bahr (Universidad Nacional del Litoral – CONICET)
Dra. M. Cecilia Barelli (Universidad Nacional del Sur – CONICET)
Dr. Raúl Bernal Meza (Universidad del Centro de la Provincia de Bs. As.)
Dr. Hugo Biagini (Universidad Nacional de La Plata – CONICET)
Dr. Lincoln Bizzozero (Universidad de La República, Uruguay)
Dra. Mercedes Isabel Blanco (Universidad Nacional del Sur)
Dr. Gustavo Bodanza (Universidad Nacional del Sur – CONICET)
Dra. Nidia Burgos (Universidad Nacional del Sur)
Dr. Roberto Bustos Cara (Universidad Nacional del Sur)
Dra. Mabel Cernadas (Universidad Nacional del Sur – CONICET)
Dra. Laura Cristina del Valle (Universidad Nacional del Sur)
Dr. Eduardo Devés (Universidad de Santiago de Chile)
Dra. Marta Domínguez (Universidad Nacional del Sur)
Dr. Oscar Esquisabel (Universidad Nacional de La Plata – CONICET)

Dra. Claudia Fernández (Universidad Nacional de La Plata – CONICET)
Dra. Ana Fernández Garay (Universidad Nacional de La Pampa – CONICET)
Dra. Estela Fernández Nadal (Universidad Nacional de Cuyo – CONICET)
Dr. Rubén Florio (Universidad Nacional del Sur)
Dra. Lidia Gambon (Universidad Nacional del Sur)
Dr. Ricardo García (Universidad Nacional del Sur)
Dra. Viviana Gastaldi (Universidad Nacional del Sur)
Dr. Alberto Giordano (Universidad Nacional de Rosario)
Dra. Graciela Hernández (Universidad Nacional del Sur – CONICET)
Dra. Yolanda Hipperdinger (Universidad Nacional del Sur – CONICET)
Dra. Silvina Jensen (Universidad Nacional del Sur – CONICET)
Dr. Juan Francisco Jimenez (Universidad Nacional del Sur)
Dra. María Mercedes González Coll (Universidad Nacional del Sur)
Dra. María Luisa La Fico Guzzo (Universidad Nacional del Sur)
Dr. Javier Legris (Universidad de Buenos Aires – CONICET)
Dra. Celina Lértora (Universidad del Salvador – CONICET)
Dr. Fernando Lizárraga (Universidad Nacional del Comahue - CONICET)
Dra. Elisa Lucarelli (Universidad de Buenos Aires)
Mg. Ana María Malet (Universidad Nacional del Sur)
Prof. Raúl Mandrini (Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Bs. As.)
Dra. Stella Maris Martini (Universidad de Buenos Aires)
Dr. Raúl Menghini (Universidad Nacional del Sur)
Dra. Elda Monetti (Universidad Nacional del Sur)
Dr. Rodrigo Moro (Universidad Nacional del Sur – CONICET)
Dra. Lidia Nacuzzi (Universidad de Buenos Aires – CONICET)
Dr. Ricardo Pasolini (Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Bs. As.)
Dr. Sergio Pastormerlo (Universidad Nacional de La Plata)
Dra. Dina Picotti (Universidad de Buenos Aires – CONICET)
Dr. Luis Porta (Universidad Nacional de Mar del Plata – CONICET)
Dra. M. Alejandra Pupio (Universidad Nacional del Sur)
Dra. Alicia Ramadori (Universidad Nacional del Sur)
Dra. Silvia Ratto (Universidad de Buenos Aires)
Dra. Diana Ribas (Universidad Nacional del Sur)
Dra. Elizabeth Rigatuso (Universidad Nacional del Sur – CONICET)
Lic. Adriana Rodríguez (Universidad Nacional del Sur)
Dr. Hernán Silva (Universidad Nacional del Sur – CONICET)
Dra. Marcela Tejerina (Universidad Nacional del Sur)
Dr. Fernando Tohmé (Universidad Nacional del Sur – CONICET)
Dra. Fabiana Tolcachier (Universidad Nacional del Sur)
Dra. Patricia Vallejos (Universidad Nacional del Sur – CONICET)
Dra. Irene Vasilachis (CEIL – CONICET)
Dra. María Celia Vázquez (Universidad Nacional del Sur)
Dr. Daniel Villar (Universidad Nacional del Sur)
Dr. Emilio Zaina (Universidad Nacional del Sur)
Dra. Ana María Zubieta (Universidad de Buenos Aires – CONICET)

Omar **Chauvie**
Alicia Irene **Bugallo**
Celina **Lértora Mendoza**
(Editores)

**Pensamiento
Latinoamericano:
nuevas perspectivas**

Volumen 23

Índice

Arturo Andrés Roig y las Moralidades Emergentes.....	1260
<i>Agustina Cazenave</i>	
Hermenéutica, situación e historia de la filosofía argentina y latinoamericana. Emilio Uranga y la ontología del mexicano	1266
<i>Raúl H. Domínguez</i>	
Un momento de inflexión en el pensamiento filosófico latinoamericano: la recepción de la filosofía analítica.....	1273
<i>Celina Ana Lértora Mendoza</i>	
Rodrigo Rey Rosa: cartas, diáspora, violencia.....	1279
<i>Mariana Mara Roche</i>	
Nietzsche en la Argentina: la interpretación de Lucía Piossek Prebisch	1285
<i>Sandra Uicich</i>	

Hermenéutica, situación e historia de la filosofía argentina y latinoamericana.

Emilio Uranga y la ontología del mexicano

Raúl H. Domínguez

Departamento de Humanidades - Universidad Nacional del Sur

rhdomin@yahoo.com.ar

El presente trabajo se inscribe en el marco de una serie de reflexiones metodológicas y epistemológicas acerca de los límites y las posibilidades de la categoría de *pensamiento situado* como categoría hermenéutica y los aportes que la obra *Verdad y método* de Hans-Georg Gadamer pueden ofrecer a este cometido.

El siguiente estudio no intenta abordar críticamente y en detalle la filosofía gadameriana ni reconstruir su trayecto filosófico sino que pretende rastrear algunas categorías del autor germano con el objetivo de elaborar una hermenéutica situada para la historia de la filosofía latinoamericana. Esta búsqueda procura resignificar esas categorías desde un punto de vista metodológico y epistemológico, en función del tema que se intenta comprender.

El asunto y la aplicación de estas reflexiones es sobre la obra de un filósofo mexicano del siglo XX: Emilio Uranga (1921-1988). De la obra del autor analizamos, principalmente, *Ensayo de una ontología del mexicano* (1949)¹ con el interés fundamental de considerar su propósito de repensar el ser del mexicano.

A los fines de nuestro interés comenzamos describiendo algunas categorías gadamerianas que consideramos importantes para nuestro cometido; luego “aplicamos” esas categorías a la obra del filósofo mexicano; y por último, realizamos unas consideraciones finales sobre el tema.

I *Verdad y método* se publicó en 1960 en el horizonte de discusiones filosóficas puntuales: la polémica explicación-comprensión y el status de los estudios históricos. En 1959 se traduce al inglés la *Lógica de la investigación científica* de Popper, logrando una profunda influencia que no había tenido mientras el libro solo se divulgó en alemán. Otra obra que impactó significativamente en la segunda mitad del siglo XX es *Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the philosophy of Science* de Hempel que apareció en 1965 pero cuyos artículos fueron escritos entre 1945 y 1960. Ambos, Popper y Hempel, lideraron las discusiones contra las posiciones comprensivistas al indicar que todo saber que tenga pretensiones científicas debe asumir el carácter explicativo tal como proceden las ciencias naturales. Sin lugar a dudas, el escrito de Gadamer toma partido por la posición comprensivista (Fernández y Maliandi, 2009: 51).

¹ De entre sus obras se destacan: *Análisis del ser del mexicano* (1953), *Astucias literarias* (1971), *Mi camino hacia Marx* (1973), *Andanzas de mocedades* (1976), *¿De quién es la filosofía?* (1977), *El tablero de enfrente* (1977), y póstumamente se publicaron sus *Ensayos* (1991).

Gadamer vinculó nuevamente filosofía e historia de la filosofía de forma novedosa y con profundidad desde la hermenéutica filosófica. El eje principal de una hermenéutica apropiada para la historia de la filosofía es la *historicidad de la comprensión*. En el centro de la compleja arquitectura conceptual gadameriana encontramos la categoría de *fusión de horizontes*, que conjuntamente con la historia efectual, la conciencia de la historia efectual, la circularidad de la comprensión y la lógica de preguntas y respuestas constituyen partes esenciales de la comprensión histórica en filosofía. En lo que sigue describiremos estas cuatro categorías.

- a) La historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) designa los acontecimientos o sucesos que ocurren en la historia con sus encadenamientos de causas y efectos, pero no solo eso, sino también la historia de la recepción de los textos, ambas acepciones remiten a la noción de tradición. Nuestra actitud respecto al pasado y lo transmitido no es la distancia ni la libertad, pues “nos encontramos siempre en tradiciones, y este nuestro estar dentro de ellas no es un comportamiento objetivador que pensara como extraño o ajeno lo que dice la tradición; esta es siempre mas bien algo propio” (Gadamer, 1977: 350). Siempre hay algo que sale a la luz de esa tradición y algo que permanece en las sombras. Esta imposibilidad de realizar una reflexión total sobre la historia efectual no resulta ser un defecto de nuestra especulación sino que se encuentra en la esencia misma de nuestro ser histórico².
- b) La conciencia de la historia efectual (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) es la conciencia histórica producida (condicionada) por la historia efectual. El término *Wirkung* (efectual) remite a “que esa historia actúa incluso allá donde no se sospecha o no se percibe que lo está haciendo” (Grondin, 2003: 147). Esta conciencia implica la fusión de horizontes. Una verdadera “fusión horizontal” se manifiesta en la realización de la comprensión, en donde el proyecto del horizonte histórico lleva a cabo su superación. Comprender es el proceso de esta fusión de horizontes, y la fusión se realiza siempre en el dominio de la tradición, pues allí lo viejo y lo nuevo, lo familiar y lo extraño “crecen juntos hacia una validez llena de vida, sin que lo uno y lo otro lleguen a destacarse explícitamente por sí mismos” (Gadamer, 1977: 377).
- c) Gadamer, en consonancia con el parágrafo 32 de *Ser y tiempo* de Heidegger, sostiene que la estructura de la historicidad de la comprensión es circular. Esta circularidad es virtuosa y no viciosa. La circularidad viciosa es la que obtura toda nueva posibilidad ya que conlleva a la repetición monótona de lo mismo. La ruptura del “círculo vicioso” de la comprensión se da por dos actitudes: la apertura y receptividad. Circularidad virtuosa es la que enriquece y abre el proceso de la comprensión; este es un tipo de circularidad espiralada que en un momento permite avanzar a un nuevo círculo sin perder conexión con lo anterior, permite pensar el progreso de la comprensión como un ejercicio siempre distinto.
- d) La lógica de preguntas y respuestas se lleva adelante mediante el diálogo y éste es el único modo de comprender a la tradición. El intérprete debe tener una voluntad de escucha. Lo que sale a la luz mediante el diálogo es lo otro, es lo oculto.

Lo recibido de la tradición (un texto, una obra de arte, cualquier otro tipo de producción humana) nos plantea un interrogante, es decir, nos formula la pregunta de qué tiene que ver lo que la historia nos trasmite con nuestra situación del presente. La reconstrucción de la pregunta desde la cual el sentido de un texto se comprende como una respuesta pasa más bien a nuestro propio preguntar³. Esta estrecha relación entre preguntar y comprender es la que da a la experiencia hermenéutica su verdadera dimensión.

² “Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse” (Gadamer, 1977: 372).

³ Idem., p. 453.

II Emilio Uranga es uno de los filósofos más profundos, y poco conocido, de la filosofía mexicana contemporánea. Luis Villoro señala que era el hermano mayor del grupo, *primus inter pares*, de su generación y que, además, contaba con una gran formación filosófica⁴. Se destacó como uno de los principales integrantes del grupo *Hiperión*⁵. Es quien con mayor osadía planteó la ontología del mexicano, construida, principalmente, desde la ontología heideggeriana.

Los estudios sobre la filosofía urangiana suelen dividir su obra en tres grandes períodos: uno existencialista, otro marxista y el último, más literario-analítico. En los textos del primer período encontramos la profundidad con la que intentó comprender lo humano desde una interpretación enraizada por su circunstancia histórica y cultural. La propuesta del “humanismo accidental” urangiano se forja al pensar el ser del mexicano, y viceversa. Apeló a las filosofías existencialistas pero para repensar su situacionalidad. De esta forma transformó categorías y conceptos en función de su cometido: comprender el ser del mexicano.

Nuestra intención es mostrar como las categorías gadamerianas nos posibilitan aproximarnos a realizar una nueva interpretación de la obra urangiana.

- a) Como dijimos antes, Gadamer sostiene la imposibilidad de leer una obra rastreando un “sentido original” de la misma pues el sentido nos viene transmitido por la tradición. Nuestra intención no debe apuntar a consagrar la tradición sino a resignificarla. Esta tradición nos llega por las historias y manuales de filosofía que establecen un paradigma interpretativo. Las lecturas sobre la obra de Uranga tienen como trasfondo la interpretación del período denominado “normalidad filosófica” como repetitivo de la filosofía europea y muy poco original y, además, la aseveración de que esta generación actuó como antecedente de las filosofías de la liberación⁶. Ellos mismo contribuyeron a generar esta imagen⁷, que presentó una visión negativa sobre este período, asociando “normalidad” con academicismo y repetición. Lo primero que hay que hacer para proponer una nueva comprensión del *Ensayo de una ontología del mexicano* es remover este prejuicio interpretativo, no para aniquilar todo prejuicio sino para renovar la lectura del texto. La apertura y receptividad nos ubica dentro del círculo virtuoso de la comprensión.

⁴ Luis Villoro lo describe de la siguiente manera: “Era el alumno más destacado, a la vez admirado y temido; incluso el maestro Gaos lo había declarado ‘genio’. Discutidor permanente, provisto de una fina sensibilidad teñida de melancolía, de un pensamiento inquisitivo nunca satisfecho, pasaba de la crítica destructora e hiriente a la sugerencia deslumbradora. Incansable, preguntaba, proponía, refutaba, volvía sobre lo dicho, inquiría de nuevo. Su reflexión, profunda y sutil al mismo tiempo, no descansaba, larvada en permanencia por el germen de la duda, de la oscilación, del desencanto. Su innegable creatividad tenía que arrastrar un profundo desamparo” (Uranga, 1990: 9).

⁵ El *Hiperión* desarrollo su actividad pública de 1948 a 1952. El mismo estaba integrado por Emilio Uranga, Jorge Portilla, Luis Villoro, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez Macgregor, Salvador Reyes Nevares y Fausto Vega. Leopoldo Zea se une más tarde y se convierte en uno de los principales referentes. Todos ellos reconocen el magisterio de José Gaos.

⁶ Beorlegui presenta este período (décadas del 50 y 60) como un antecedente de la filosofía de la liberación, y al hacerlo de esta forma desconoce la verdadera originalidad con la que pensaron las cuestiones filosóficas (Beorlegui, 2004: 557). En este mismo sentido, Soliz Bello Ortiz, Zúñiga, Galindo y González Melchor sostienen que después de la generación del 50 y 60 “culminó en la necesidad de hacer un balance, al final de la década de los sesenta, del logro alcanzado en veinte años de trabajo. Se imponía hacer la interpretación del material encontrado y expuesto y, acto seguido, la exigencia de encontrar un *sentido*”. Por otro lado, afirman que “Había una actitud ambigua [en los autores de esta generación]. Por una parte, casi todos los miembros de esa generación se sentían parte de la cultura occidental (miembros de la comunidad filosófica criolla de la *ciudad letrada*), pero, por otra parte, reclamaban el derecho a la autonomía y a la originalidad. Esta generación hizo posible el surgimiento de la filosofía de la liberación” (Dussel *et al.*, 2009: 400).

⁷ Esta generación filosófica criticó la “normalización filosófica” por su apego al academicismo y su repetición de la filosofía europea. En el manifiesto de 1973 (escrito por Dussel) sostienen: “La filosofía de estos jóvenes no podía seguir siendo un quehacer académico y no podían por eso mismo creer ya en la ‘normalidad’ filosófica, desde la cual alguna vez se entendió, en nuestra mala conciencia, que estábamos en un nivel europeo del pensar. Ahora el rigor del quehacer filosófico no está al servicio de una imitación, sino de una construcción desde nosotros mismos, mirándonos y reconociéndonos como valiosos. América ha dejado de ser un ‘no-ser-siempre-todavía’ o un ‘continente en bruto’, últimas expresiones de la enajenación académica, para convertirse en un ser lleno de voces y de signos” (Ardiles *et al.*, 1973: 5). En la contratapa del libro escriben el manifiesto de esta generación.

El trabajo intelectual del filósofo mexicano se enmarca dentro del proceso denominado “normalización filosófica”. La filosofía latinoamericana a principios del siglo XX comienza a constituirse como un ámbito autónomo del saber como sucede con otras disciplinas; esta conformación del propio campo filosófico se realizó, principalmente aunque no únicamente, a partir de la institucionalización de sus estudios en las distintas universidades nacionales. Este proceso se desplegó en forma concomitante con el desplazamiento del positivismo, cientificismo y naturalismo de la escena filosófica latinoamericana. Esto implicó una profesionalización disciplinar, un mayor rigor metodológico, un profundo manejo del instrumental técnico, un mayor caudal informativo, la aparición de revistas especializadas y publicaciones, y la realización de conferencias, cursos y sociedades.

La creación del “Grupo Hiperión” (1948) se pueden señalar como un hito demarcador de este proceso de consolidación y desarrollo del saber filosófico en México, al que hay que agregar la importancia del magisterio de José Gaos en el fortalecimiento de la profesionalización y actualización filosófica⁸. A lo largo de este proceso sobresale la importancia de la metafísica. Es necesario señalar que durante el período “positivista” se había negado la validez de los estudios metafísicos y, también, que a lo largo del siglo XX hay una crisis de legitimidad del saber metafísico que implican una crisis del modelo clásico de filosofar. En este contexto aparecen los nuevos desarrollos ontológicos. Por lo tanto, hay que ubicar a Uranga en este complejo momento.

- b) La situación hermenéutica desde la cual reinterpretemos esta obra es con la intención de revisar la construcción de la ontología del mexicano. Asumimos la tesis fundamental de que los autores de la normalidad filosófica no fueron meros receptores o repetidores de la filosofía europea, sino pensadores. Para esta tarea consideramos esencial realizar una nueva lectura de esta obra resaltando lo que había quedado en las sombras: la fusión de distintas tradiciones en la nueva construcción ontológica. Para ello es necesario tener en cuenta tres tradiciones con las que trabaja Uranga.

La primera tradición es la de la “autognosis del mexicano”⁹, en donde se extraen notas y características del mexicano de la historia, el ensayo y la poesía. En este primer ensayo apela a los escritos de José Gómez Robledo *Imagen del mexicano* y a la poesía de López Velarde. A partir de estos textos, más sus observaciones, intenta dar cuenta del carácter del mexicano. Es así como aparecen la desgana, la dignidad, la melancolía y la zozobra. Esta estructura caracterológica del mexicano revelará su constitución ontológica: “La emotividad del mexicano expresa o simboliza psicológicamente su condición ontológica” (Uranga, 1990: 29). El impulso que lleva a escribir este ensayo es discutir las tesis de Samuel Ramos sobre el complejo de inferioridad del mexicano manifestadas en el libro *El perfil del hombre y la cultura en México*¹⁰ ya que propone sustituir la expresión de inferioridad aplicada al mexicano por la de insuficiencia. Es importante tener en cuenta este impulso ya que parte de una preocupación propia de la cultura mexicana.

La segunda, está referida a la filosofía existencialista contemporánea, de ella extrae la categoría de “existencia”, la ontología y la fenomenología. La labor filosófica de Uranga lo lleva a ir más allá de los estudios psicológicos y ensayísticos sobre el mexicano, y pretende realizar

⁸ José Gaos (1900-1969) llega a México en 1938 y se queda allí hasta su muerte.

⁹ Se denomina de esta forma a los escritos que se preocuparon por examinar qué es, cómo es y cómo debería ser el mexicano. Estos estudios se incrementan con la emergencia de la Revolución Mexicana (1910). Algunos autores representativos de este movimiento son: Rodolfo Usigli, Agustín Yañez. La autognosis filosófica mexicana suele remontarse a *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934) de Samuel Ramos en donde se propone elaborar, explícitamente, una filosofía de la cultura mexicana.

¹⁰ Idem., p. 27.

una tarea conceptualizadora sobre el mismo. Es así como recurre a la ontología heideggeriana, el existencialismo y la fenomenología. Ello le aporta un marco conceptual para profundizar en sus reflexiones sobre el ser del mexicano:

Hemos llegado así a partir de un análisis de la estructura caracterológica del mexicano a su constitución ontológica. Ontológicamente la fragilidad y la zozobra nos revelan como accidente...La accidentalidad es insuficiente frente a la sustancia, es ser precario frente al ser masivo y compacto de la subsistencia (...) A partir de la insuficiencia podemos elegir la inferioridad. La inferioridad es una de las posibilidades de la insuficiencia, no la única, y desde luego no la posibilidad que Heidegger calificaría de auténtica.

Ontológicamente la inferioridad es el proyecto de ser salvados por los otros, de descargar en los demás la tarea de justificar nuestra existencia, de sacarnos de la zozobra, de dejar que los otros decidan por nosotros (Uranga, 1990: 38).

La última tradición está vinculada a la noción de “accidente” que pertenece a la tradición clásica de la filosofía aristotélico-tomista.

“Esta oscilación entre el ser y la nada es lo que se llama el ‘accidente’” (Uranga, 1990: 38).

Luis Villoro sostiene que Uranga “ve en la conciencia de la propia accidentalidad la vía de liberación de la inferioridad y de la afirmación de la autonomía”. Su filosofía es una incitación a la transformación libre y no se queda solo en la descripción de un modo de ser.

c y d) Creo que la lógica de preguntas y respuestas es lo más importante de la propuesta gadameriana porque se ajusta a la labor estrictamente filosófica, ya que si el saber —tal como lo entiende Gadamer— se realiza por preguntas, entonces esta es la forma apropiada de llevar adelante una historia de la filosofía que pretenda ser filosófica, y no una mera descripción o reproducción de las ideas centrales del autor. La apuesta al diálogo y la voluntad de escucha remiten a la idea de una vinculación del texto con nosotros mismos. La pregunta abre la posibilidad para que lo otro se exprese como otro y pueda ser comprendido por el intérprete. En esta dialéctica, en este *diá-logos*, se va configurando el saber filosófico.

Los trabajos de Uranga en este período fueron, luego, duramente criticados (u olvidados) ya porque se sostuvo que al plantear la idea de un “ser nacional” resultaba un tratamiento descomplejizador de las diversidades al interior de cada país o porque se los vinculaba con una postura esencialista y ontologista. Poco se pudo analizar y rescatar lo novedoso que traía aparejado este complejo entramado teórico y categorial. Hoy se puede analizar de qué forma se asimilaron las tesis del “existencialismo” heideggeriano y cómo fueron amalgamadas con sus respectivas preocupaciones por la identidad nacional.

Uranga pretende comprender la condición humana del mexicano no desde una concepción general del hombre sino que realiza un camino inverso: partir de la singularidad del mexicano para repensar la condición humana. Por lo tanto, parte de una preocupación-temática situacional y reflexiona desde ella.

Consideraciones finales

Para concluir señalamos dos cuestiones que rescatamos para la noción de pensamiento situado y para una nueva lectura de la obra urangiana.

La primera es la importancia de la lógica de preguntas y respuestas y el círculo hermenéutico. Ambas remiten al diálogo y apuestan a erigir una forma de saber que se constituye lejos de las pre-

tensiones totalizantes y definitivas. Cada época interpreta el contenido transmitido por la tradición, desde las necesidades y expectativas de su propio presente. Es imposible “trasladarnos” al espíritu de la época deshaciéndonos de nuestros prejuicios, y es necesario reconocer esta distancia en el tiempo como la única posibilidad genuina, positiva y productiva del comprender. El verdadero sentido de un texto no es solamente aquel que se dio en un determinado momento histórico ni tampoco el que nosotros vemos actualmente, su sentido no se agota en un determinado momento histórico sino que su proceso es infinito. No hay un sentido cristalizado en el tiempo y que permanezca inalterado, constantemente aparecen nuevas fuentes de comprensión con el devenir que hacen patentes relaciones de sentido insospechadas. La comprensión no es una tarea meramente reproductiva, sino productiva. Es la distancia en el tiempo la que hace posible este filtraje obligando a que este proceso esté constantemente en movimiento y expansión. El núcleo del problema hermenéutico, según Gadamer, es que “la tradición como tal tiene que entenderse cada vez de una manera diferente” (Gadamer, 1977: 383). Esto provoca una tensión entre la identidad de lo transmitido por la tradición y la diferencia de la situación cambiante en la que se la intenta entender. La filosofía es una repetición creativa de temas y problemas humanos.

En el caso de la obra de Uranga que estamos tratando, su primer sentido fue, tempranamente, criticado por José Gaos en dos aspectos: 1) que lo que realiza Uranga es una óptica de lo mexicano y no una ontología y 2) que tiene el mismo problema de toda fenomenología eidética en general con la determinación del objeto¹¹. A estas dos objeciones responde Uranga, pero en este momento no las vamos a desarrollar. Pues lo que nos interesa es señalar que esas dos críticas, conjuntamente con las críticas al proceso de “normalización” y al esencialismo con que se vinculó esta obra hicieron que la misma quede en el olvido. Hoy es posible renovar su lectura buscando reconstruir y explicar el complejo entramado conceptual en la elaboración de la misma.

La segunda está vinculada a la noción de experiencia. Para poder entender la historia, el arte, el derecho, la hermenéutica de Gadamer amplía y enriquece la noción de “experiencia”, con aspectos que son ajenos a las ciencias naturales, si bien están presentes en la experiencia vital cotidiana. El modelo que orienta su estudio es la conversación, es decir, el diálogo, por lo que su desarrollo adopta la forma dialéctica. En ella se destaca el especial papel que juega la negación, como así también la función de la pregunta, a diferencia de la afirmación o respuesta.

Cuando hablamos de experiencia lo hacemos en un doble sentido: uno positivo al ver cómo las experiencias que hemos hecho se integran a nuestras expectativas y las confirman; otro negativo, que consiste en que nuestra expectativa resulte frustrada por una novedad no prevista, en este segundo caso hablamos de “hacer” experiencia y ésta es la verdadera experiencia.

La experiencia hermenéutica está relacionada con la tradición. Y ella es la que tiene que acceder a la experiencia. Aunque “la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es lenguaje, esto es, habla por sí mismo como lo hace un tú” (Gadamer, 1977: 434). Debemos decir que el tú no es un objeto sino que tenemos que comportarnos frente a él como ante un sujeto, y esto implica que esta “experiencia es un fenómeno moral, y lo es también el saber adquirido en esta experiencia, la comprensión del otro” (Gadamer, 1977: 434).

¹¹ Con respecto a la primera crítica Gaos señala que se podría hablar, en realidad, de una “óptica” del mexicano (lo dice usando la terminología heideggeriana), es decir, una descripción de las características invariantes de un ente o un conjunto de entes singulares, pero no de una ontología. En la segunda, plantea que si “se trata de definir o describir la esencia del mexicano. Para ello es menester estar viendo esta esencia. No puede vérsela más que en los mexicanos mismos, por lo menos en uno. Para verla en estos es menester saber que éstos son mexicanos, a diferencia de los demás seres humanos, por no decir de los demás seres en general. Y saber tal, implica (saber) qué es un mexicano —o estar viendo la esencia del mexicano—. Un círculo vicioso” (Gaos, 1952: 21). Más allá de estas dos críticas puntuales de Gaos, por lo general insistía en la necesidad de que Uranga abandonara la tendencia “esencialista” en la que estaba entrando pues era contradictoria con las tesis del existencialismo.

La conciencia histórica si pretende “comprender la tradición no puede abandonarse a la forma metódico-crítica de trabajo como se acerca a las fuentes, como si ella fuese suficiente para prevenir la contaminación con sus propios juicios y prejuicios” (Gadamer, 1977: 437). Tal como ya lo habíamos expresado, estar en la tradición no limita nuestras posibilidades de comprensión sino que por el contrario las hace posible.

Conocer y reconocer esto último constituye el modo de experiencia hermenéutica más fructífero, pues significa “la apertura a la conciencia de la historia efectual” (Gadamer, 1977: 438).

Hay que volver a insertar este texto en nuestra tradición pero resignificándolo. La experiencia hermenéutica nos abre a la posibilidad de que hoy esta obra nos diga algo novedoso y profundo pero lo hace, a la vez, enraizado en la tradición. La conciencia de la historia efectual deja que la tradición se convierta en experiencia –tal como sostiene Gadamer- y se abre ahora a la pretensión de verdad.

Bibliografía

- Ardiles *et al.* (1973). *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum.
- Beorlegui, C. (2004). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Universidad de Deusto.
- Dussel *et al.* (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y latino (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*, México, Siglo XXI.
- Gadamer, H. (1977). *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme.
- Gaos, J. (1952). *En torno a la filosofía mexicana*, T. II, México, Porrúa y Obregón.
- Grondin, J. (2003). *Introducción a Gadamer*, España, Herder.
- Fernández, G. y Maliandi, R. (2009). *Valores blasfemos. Dialogos con Heidegger y Gadamer*, Buenos Aires, Las Cuarenta.
- Uranga, E. (1990). *Análisis del ser del mexicano*, México, Gobierno del Estado de Guanajuato.